

### Von der Heuristik zur Methode? Die Debatte um die 'comparative political theory' und die Ansätze zu einer transkulturellen politischen Theorie

Zapf, Holger

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Zapf, H. (2011). Von der Heuristik zur Methode? Die Debatte um die 'comparative political theory' und die Ansätze zu einer transkulturellen politischen Theorie. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 2(1), 3-22. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-62306-9>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

# Von der Heuristik zur Methode?

## Die Debatte um die ‚comparative political theory‘ und die Ansätze zu einer transkulturellen politischen Theorie

Holger Zapf\*

**Schlüsselwörter:** comparative political theory, transkulturelle politische Theorie, Methoden Politischer Theorie, Hermeneutik, postcolonial studies, Kosmopolitismus, Orientalismus, clash of civilizations

**Abstract:** Anfänglich lediglich mit dem Anspruch gestartet, auch nicht-westliche politische Theorien in den fachwissenschaftlichen Diskurs einzubeziehen, befindet sich das Projekt einer kulturübergreifenden ‚comparative political theory‘ gegenwärtig in einer intensiven Debatte um seine heuristische und methodische Ausrichtung. In dem Artikel werden paradigmatische Positionen in dieser Debatte dargestellt und kritisch gewürdigt. Hierbei zeigt sich insbesondere, dass sowohl die besonderen Legitimitätsansprüche, die sich aus der transkulturellen Anlage des Projekts und dem Problem des Eurozentrismus ergeben, als auch die Vorstellung eines methodisch strengen Theorievergleichs zu problematischen, aber auch produktiven Annahmen führen. Es wird reflektiert, welcher heuristische Fokus welche Ergebnisse impliziert, wie mit Kultur als problematischer Referenzgröße umgegangen werden kann und welche Rolle eine transkulturelle politische Theorie im Fach einnehmen kann.

**Abstract:** Primarily concerned with the inclusion of non-Western political thought in the canon of political theory, comparative political theory is currently debating its heuristic and methodic arrangements. In this article, some paradigmatic positions on this issue are being presented and appreciated critically. Specific claims of legitimacy concerning the problem of eurocentrism as well as the notion of a rigorous comparative method lead to heuristic assumptions that are both productive and problematic. It is being reflected which implications those differing approaches have, how culture can figure as a fruitful reference and what kind of role a trans-cultural political theory might play in political science.

*What is comparative political theory?* Diese Fragestellung war titelgebend für einen im Jahr 2009 in der Zeitschrift *Review of Politics* erschienenen Aufsatz von Andrew March. Der deutschen Leserin ist das Etikett der ‚comparative political theory‘ keineswegs vertraut, so dass sie sich von Marchs Aufsatz Aufschluss darüber erhoffen mag, was damit denn nun gemeint ist.<sup>1</sup> Doch der genannte Aufsatz erweist sich nicht als der beste Einstieg in das Thema – zwar entwirft er eine durchaus interessante systematische Perspektive auf diesen jungen Teilbereich der Politischen Theorie, doch wird eine sehr rigorose

---

\* Dr. Holger Zapf, Universität Göttingen  
Kontakt: hzapf1@gwdg.de

1 Im Folgenden wird generell das generische Femininum verwendet, mit dem die männliche Form mit impliziert wird.

und zum Teil etwas polemische Perspektive eingenommen, die sich letztlich nicht durchhalten lässt. Ich möchte die gleiche Frage daher im Folgenden noch einmal aufgreifen, dabei jedoch eine andere Perspektive eröffnen und zeigen, was ‚comparative political theory‘ sein *kann*, worin legitimatorische Probleme bestehen, wie darauf mit Methodisierung geantwortet wird und wo dabei wiederum neue Probleme entstehen. Dazu werde ich einige Positionen (einschließlich derjenigen Marchs) vorstellen, die diesem Projekt im weiteren Sinne zugerechnet werden können und ihre Implikationen diskutieren. Im Vordergrund steht, wie die jeweiligen Ansätze durch ihre heuristische Rahmung moralische und wissenschaftliche Legitimität herzustellen versuchen – das erste insbesondere, indem jeder Anschein von Essentialismus und Eurozentrismus peinlich vermieden wird, das zweite, indem (in einem sehr weiten Sinne ‚vergleichende‘) Methoden aufgezeigt werden, die auch bei der besonders problematischen Auseinandersetzung mit nicht-westlichen politischen Theorien brauchbare Ergebnisse zeitigen sollen. In der Diskussion der Ansätze werde ich eine systematische Perspektive auf die Ansätze entwickeln und zeigen, dass die verschiedenen heuristischen Rahmungen gerade durch die beiden oben genannten Ansprüche unterschiedslos spezifische Anschlussprobleme erzeugen. Abschließend werde ich für einen spezifischen Fokus argumentieren, der diese Klippen wenigstens zum Teil umschiffen kann und einen anderen Umgang mit ‚Kultur‘ als Referenzgröße vorschlagen.

## 1. Comparative political theory als Projekt

### 1.1. Der Rahmen des Projekts

Obwohl die Beschäftigung mit nicht-westlichen politischen Theorien keineswegs zum Kerngeschäft der Politischen Theorie und Ideengeschichte zählt, gibt es eine Reihe von Untersuchungen, die mit ganz unterschiedlichen Fragestellungen die Grenzen des Okzidents überschritten haben. Exemplarisch wäre hier zu nennen die autorenzentrierte Rekonstruktion chinesischer, japanischer und koreanischer Staatsphilosophien (vgl. Lee/Fröhlich 2010) oder auch der mittelalterlichen politischen Philosophie in der islamischen Welt (vgl. Mahdi 2001). Während hier die Fremdheit nicht-westlichen Denkens oft auf der Hand zu liegen scheint, werden mitunter auch anschlussfähige Aspekte besonders betont, was zum einen kulturalistische Positionen erschüttern, zum anderen aber auch Misstrauen erwecken kann – etwa wenn gezeigt wird, dass das politische Denken des (moderaten) Islamisten Rashid Ghannoushi demokratisch ausgerichtet ist (vgl. Tamimi 2001). Mitunter muss jedoch sogar erst deutlich gemacht werden, dass zum Beispiel in Indien durchaus eine kulturspezifische Tradition politischen Denkens besteht, die durch den Kolonialismus fast zum Verschwinden gebracht wurde (vgl. Parel 2010: 147). Darüber hinaus lassen sich politische Theorien vor dem Hintergrund unterschiedlicher Kulturen miteinander vergleichen und auf gegenseitige Rezeptionen überprüfen. Mitunter geschieht das sogar in ein- und demselben Band, etwa wenn Walter Reese-Schäfer Platons *Politeia* dem *Arthashastra* Kautilyas gegenüberstellt, den orientalischen Quellen der platonischen Philosophie nachspürt und schließlich noch die Platonrezeption in der islamischen Philosophie beschreibt (vgl. Reese-Schäfer 2009: 57 f., 27–33, 101–113).

Damit wäre ein weiter Bogen aufgespannt, mit welchen Themen sich eine kulturüberschreitende Politische Theorie befassen könnte. Dieses Spektrum deckt sich in vielerlei Hinsicht mit dem Programm, das bei dem Versuch intendiert war, eine *comparative poli-*

*tical theory* (CPT) zu etablieren. Die Idee, dass es einen politiktheoretischen Forschungsbereich mit dem Namen ‚comparative political theory‘ geben sollte, lässt sich auf das Jahr 1997 datieren. Unter dem frischen Eindruck von Samuel Huntingtons These vom ‚clash of civilizations‘ gibt Fred Dallmayr eine komplette Ausgabe der Zeitschrift *Review of Politics* mit Aufsätzen aus diesem Bereich heraus, um die neue Forschungsperspektive in die Politische Theorie einzubringen. Ein so weitreichendes Vorhaben muss offensichtlich von vornherein auf möglichst breite Anschlussfähigkeit zielen, damit es nicht an wissenschaftstheoretischem Dissens und inhaltlichen Einschränkungen scheitert. Dementsprechend definiert Dallmayr das Projekt zunächst als Untersuchung von „non-western political thought“ sowie als „an inquiry which, in a sustained fashion, reflects upon the status and meaning of political life no longer in a restricted geographical setting but in the global arena“ (Dallmayr 1997: 421). Die Begründung für die Notwendigkeit und Aktualität des Vorhabens liegt für Dallmayr auf der Hand: Die zunehmende Globalisierung, die auch vor einer Globalisierung des politischen Denkens nicht haltmacht, gibt die Aufgabe vor – die durch technisch-massenmediale Dispositive verstetigte Konfrontation mit dem Anderen verlangt nach inhaltlicher Auseinandersetzung ebenso wie die Erfahrung, in einer Welt zu leben, in der Geltungsansprüche nicht nur nationalstaatliche, sondern auch kulturelle Grenzen überschreiten.

Doch völlig ungerichtet kann diese Auseinandersetzung nicht ablaufen. Dallmayr stellt sie unter ein doppeltes Motto: Einerseits sollen die Beteiligten voneinander lernen, andererseits soll dieses Lernen auf Gegenseitigkeit beruhen. Dabei hat Dallmayr nicht vor, eine universal gültige normative Theorie für diese „global arena“ zu entwerfen. Vielmehr geht es ihm darum, die partikularen Entwürfe politischer Theorien in verschiedenen kulturellen Kontexten zu sichten, um so voneinander lernen zu können. Die Ausweitung des Untersuchungsfeldes über den westlichen Kanon hinaus wird im Rahmen des CPT-Projekts dabei nicht nur als wissenschaftlicher, sondern vor allem als gesellschaftspolitischer Imperativ präsentiert: Die Konfrontation mit nicht-westlichen Gesellschaften erfordert eine Auseinandersetzung, die über spekulative Essentialisierungen hinausgeht und in einen Dialog mit dem nicht-westlichen politischen Denken eintritt, anstatt es nur als das „Andere“ des Westens zu konstruieren (vgl. ebd.: 422). In dieser Perspektive gilt die Konzentration auf den westlichen Kanon politischer Theorie als eurozentrischer Diskursautismus, weshalb die Untersuchung nicht-westlicher politischer Theorien allein schon aus moralischen Gründen notwendig erscheint. Farah Godrej spricht in diesem Sinne von der Gewohnheit „of privileging Western ideas and experiences as constitutive of human experience, relegating all others to the realm of the irregular or the deviant. The result has been the exclusion from the discourse of political theory of ideas that come from other civilizations and potentially challenge Western understandings of political life and political order.“ (Godrej 2009b: 138 f.)

Sicherlich stimmt es, dass nicht-westliches politisches Denken bislang, wenn überhaupt, eine marginale Rolle im fachwissenschaftlichen Diskurs gespielt hat, und manch einer wird sich bei der Lektüre von Godrejs Worten vielleicht tatsächlich bei der Frage ertappen, ob die westlichen Vorstellungen von Politik überhaupt von nicht-westlichen Theorien herausgefordert werden können und ob die einzige Herausforderung nicht darin besteht, die anderen von der Überlegenheit des eigenen Modells zu überzeugen. Dagegen behaupten Autoren wie Dallmayr, Godrej oder Roxanne Euben die Notwendigkeit, das eigene, westliche Verständnis von Politik durch die Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Theorien zu irritieren, da erst die Anerkennung ihrer Geltungsansprüche und

das Verstehen nicht-westlicher Vorstellungen von Politik überhaupt den Dialog ermöglichen. Das bedeutet auch, dass der Dialog eine analytisch-rekonstruktive Dimension beinhaltet, die auf die Produktion von Wissen über das nicht-westliche politische Denken abzielt.

## 1.2. Das Problem der Legitimität kulturübergreifender Politischer Theorie und ihr politikwissenschaftliches Potential

Entsprechend impliziert die Ausweitung des Kanons und die Auseinandersetzung mit nicht-westlichem politischen Denken erhebliche legitimatorische Probleme, die Dallmayr antizipiert (vgl. Dallmayr 1996: xv–xvii). Während etwa für die Vergleichende Politikwissenschaft der globale Rahmen scheinbar selbstverständlich ist und Restriktionen sich eher aus der Datenlage ergeben, stellen sich für die Politische Theorie sogleich kritische Fragen, sobald sie ihren kulturellen Kontext überschreitet. Mit Edward Said gilt es dann zu bedenken, ob die Produktion von Wissen über nicht-westliche Gesellschaften und Kulturen nicht selbst eine imperialistische Stoßrichtung hat. Im Bezug auf das auch durch die universitäre Forschung befestigte Bild des Orients im Westen schreibt Said: „As a cultural apparatus, Orientalism is all aggression, activity, judgment, will-to-truth, and knowledge.“ (Said 1979: 204) Das Wissen selbst, das mit der ‚Objektivierung‘ des politischen Denkens fremder Kulturen einhergeht, steht daher grundsätzlich im Verdacht, Herrschaftswissen zu sein. Zugespitzt ließe sich sagen: Je repräsentativer die Analyse nicht-westlichen politischen Denkens zu sein vorgibt, desto geringer ist ihre moralische Legitimität. Die Verortung der Forscherin *außerhalb* der untersuchten Kultur ist dabei entscheidend: „Orientalism is premised upon exteriority, that is, on the fact that the Orientalist, poet or scholar, makes the Orient speak, describes the Orient, renders its mysteries plain for and to the West. He is never concerned with the Orient except as the first cause of what he says. What he says and writes, by virtue of the fact that it is said or written, is meant to indicate that the Orientalist is outside the Orient, both as an existential and as a moral fact. The principal product of this exteriority is of course representation [...]“ (ebd.: 20 f.).

Damit findet das Projekt der ‚comparative political theory‘ eine erste Grenze: Wenn es auch über die Kulturen hinweg legitim sein soll, dann darf die Repräsentation zumindest nicht in selbstreferentielle Spiegelfechterei ausarten, die das ‚Andere‘ nur noch als Zerrbild der eigenen Identität entwirft. Doch lässt sich überhaupt eine Art und Weise der Analyse von außen erreichen, die dieser Anforderung gerecht werden kann? An dieser Stelle hakt Dallmayr ein – denn selbst für Said gilt, dass die Exteriorität der Untersucherin nicht notwendig zu Verzerrungen führt: Es gibt Wege der Untersuchung, die nicht durch Machtpräventionen korruptiert sind, weil sie sich ihrem Gegenstand methodisch auf eine andere Weise nähern – hierbei wäre etwa an die Arbeiten von Clifford Geertz zu denken (vgl. ebd.: 326). Es darf also durchaus darum gehen, sich die Vorstellungswelt einer fremden Kultur zu erschließen und so das menschliche Diskursuniversum zu erweitern (vgl. Geertz 1983: 20). Bei dem Blick auf das fremde Alltägliche, Gewöhnliche wird dann deutlich, wie sehr „seine Bedeutung entsprechend den Lebensmustern, von denen es bestimmt ist, variiert. Das Verstehen der Kultur eines Volkes führt dazu, seine Normalität zu enthüllen, ohne daß seine Besonderheit dabei zu kurz käme“ (ebd.: 21). Kultur wird damit zu dem semiotischen Rahmen, vor dem sich gesellschaftliche Phänomene über-

haupt erst ‚dicht beschreiben‘ und schließlich verstehen lassen. Anders als bei der von Said kritisierten Konstruktion des Orients als das Andere des Okzidents erweist sich dieser Ansatz als weniger anfällig für eine machstrategische Indienstnahme des Wissens. Denn während die (westliche) Konstruktion des Orients als das Andere des Okzidents immer vom eigenen kulturellen Rahmen ausgehen muss, knüpft die dichte Beschreibung in Geertz' Sinne an die kulturimmanenten Deutungen an und versucht, die Kultur aus ihnen heraus zu verstehen. Das so gewonnene Bild wird undurchlässig für die binär codierten Sinnzuschreibungen, derer sich der Orientalismus bedient, da der fremde Bedeutungshorizont quer zu dem des Westens liegt. Anders gesagt: Die Kulturhermeneutin darf eben nicht vorgeben, die fremde Kultur besser zu verstehen, als sie sich selbst versteht. Sie muss dagegen deutlich machen, dass sie bei ihrer Deutung in erster Linie von ihren Selbstdeutungen abhängig ist und die Konsequenzen daraus ziehen. Wenn im Rahmen des CPT-Projekts daher dieser Umstand reflektiert wird, kann das dazu dienen, genau diese Selbstdeutungen für die Politikwissenschaft insgesamt produktiv zugänglich zu machen.

Damit verhält sich das CPT-Projekt einerseits komplementär zur Vergleichenden Politikwissenschaft, überschreitet ihren Horizont aber auch wesentlich: Während die Vergleichende Politikwissenschaft ohne Bedenken politische Errungenschaften im Westen zum Maßstab ihrer Vergleiche heranzieht und die komparativ arbeitende Politikwissenschaftlerin „the stance of a global overseer or universal spectator whose task consists basically in assessing the relative proximity or nonproximity of given societies to the established global yardstick“ (Dallmayr 1997: 421 f.) einnimmt, weiß die vergleichende Politiktheoretikerin um die Ortsabhängigkeit ihres eigenen Standpunktes und um die Kontingenz ihrer Konzepte. Es bleibt ihr gar nichts anderes übrig, als bei der Auseinandersetzung mit nicht-westlichen politischen Theorien die entsprechende Kultur im Sinne von Geertz als Referenzsystem der jeweiligen Theorie zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung zu nehmen, wenn sie nicht dem Verdikt des Orientalismus anheimfallen will. Sie hat es auf diese Weise stets mit ‚situated knowledge‘ zu tun und eben nicht mit ‚universal knowledge‘, wie es das Vorgehen der Vergleichenden Politikwissenschaft impliziert. Daraus ergibt sich die Komplementarität der beiden Forschungsbereiche, die wiederum für die wissenschaftliche Legitimität des CPT-Projektes ins Feld geführt wird, das als Korrektiv gegenüber universalistischen Perspektiven dienen soll (vgl. Browsers 2003: 11–14; Euben 1999: 45–47). Die Perspektive des „global overseer“ wird ergänzt durch, wie es Susanne Rudolph (2005: 11) ausdrückt, die Untersuchung von „validity and significance of local knowledge – to the way peoples understand their histories, social processes, and worldviews“.

Interpretative Analysen von Sinnzusammenhängen haben damit in diesem Rahmen genauso ihre Berechtigung wie empirische Untersuchungen, und neben Area Studies, Ethnologie und Anthropologie tritt nun eben auch die vergleichende politische Theorie als möglicher Lieferant solcher Analysen. Teilt man Ian Shapiros Sicht auf die Situation der Politischen Theorie (vgl. Shapiro 2002: 597), dann kann eine vergleichende politische Theorie auf diese Weise dazu beitragen, dass die akademische Disziplin sich verstärkt ihres analytischen Potentials bedient und – noch bevor sie kritisch oder normativ tätig wird – Tatbestände im Bereich des politischen Denkens (also Denkmöglichkeiten und semantisch präformierte Sinndimensionen) feststellt, die dazu dienen können, die empirische Forschung zu informieren und so wieder stärker integrativ im Fach zu wirken.

## 2. Von der Heuristik zur Methode? Verschiedene Ansätze

Der zentrale heuristische Imperativ wäre damit klar: Um eine nicht-westliche politische Theorie verstehen zu können, muss ihr kulturelles Referenzsystem im Sinne einer ‚dichten Beschreibung‘ als semiotischer Rahmen in die Analyse einbezogen werden – es wird noch zu zeigen sein, dass dieser Imperativ nur scheinbar eine Banalität wiedergibt. Zunächst aber soll gezeigt werden, wie dieser heuristische Imperativ von verschiedenen Protagonisten des CPT-Projekts methodisch umgesetzt wird. Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt mit Hilfe von Überlegungen von Dallmayr und Michaelle Browsers ein Rahmen aufgespannt, mit dem sich transkulturelle Interaktionen von politischen Theorien beziehungsweise gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen verorten lassen. Anschließend werden die verschiedenen Perspektiven auf diese Interaktionen und ihre methodischen Implikationen diskutiert.

### 2.1. Eine Typologie transkultureller Theorieinteraktionen

Dallmayr unterscheidet sieben Arten transkultureller Begegnung (cross-cultural encounter): Eroberung, Konversion, Assimilation, partielle Assimilation, Isolation, Konflikt und Dialog. Obwohl er festhält, dass diese Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, deckt sie ein ausgesprochen breites Spektrum möglicher Interaktionen ab. Interessanterweise wechselt Dallmayr bei seiner Darstellung jedoch mehrfach die Analyseebenen, ohne über diesen Wechsel Rechenschaft abzulegen. Während er Eroberung und Konversion am Beispiel der Aktivitäten der Spanier in der neuen Welt entwickelt und dabei nur am Rande auf heuristische Implikationen verweist – Wissen von der fremden Kultur ist für die Spanier nur als Machtinstrument von Interesse –, werden die Kategorien ‚Isolation‘ und ‚Konflikt‘ als theoretische Konzepte kulturellen Aufeinandertreffens dargestellt, deren empirische oder historische Korrelate in den Hintergrund treten (vgl. Dallmayr 1996: 24–31).

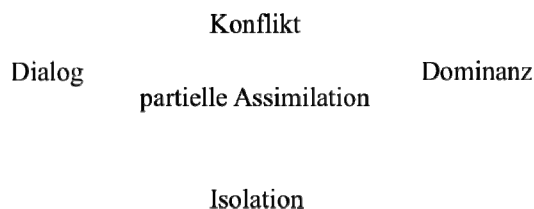
Michaelle Browsers hat auf die heuristischen Implikationen dieser Klassifikation für die transkulturelle Analyse politischer Theorien hingewiesen. Diesem Ansatz möchte ich nun folgen und die verschiedenen Arten transkultureller Begegnung auf das Aufeinandertreffen von politischen Theorien oder – in einem etwas weiteren Sinne – gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen beziehen, also auf transkulturelle Theorieinteraktionen. Die ersten drei Arten stellen verschiedene Ausprägungen hierarchischer Interaktionen dar. Während bei der Eroberung Zwang eine Rolle spielt, entsteht die Konversion durch Überzeugung, die Assimilation schließlich ergibt sich aus der Einsicht in die Überlegenheit der assimilierten Elemente. Da ihre Unterscheidbarkeit davon abhängt, den Beteiligten verschiedene Motivlagen und Intentionen zuzuschreiben, während das Ergebnis das gleiche bleibt, können diese drei Arten als eine Form der Theorieinteraktion zusammengefasst werden. Ob nun ‚Zwang‘ oder ‚Einsicht‘ die entscheidende Rolle für den Erfolg des fremden Modells gespielt hat, ist nur noch wichtig für die moralische Bewertung der Akteure (als Theorieproponenten). Dabei kann es freilich immer noch einen erheblichen Unterschied ausmachen, ob einer Theoretikerin Verblendung, Unterwürfigkeit oder Verzweiflung zugerechnet werden. Entscheidend für die Analyse der Interaktion ist jedoch die These, dass die transkulturelle Interaktion zwischen verschiedenen politischen Theorien von Dominanz geprägt ist, dass also die Legitimitätsbegründungen, Sinnzuschreibungen und Paradigmen der einen von der anderen aus irgend einem Grund übernommen werden müssen. Dieses Phänomen korrespondiert mit der grundlegenden Annahme der

*postcolonial studies* und lässt sich als Dominanz beziehungsweise semantische Assimilation an den dominanten Diskurs bestimmen. Die Analyse dieser Interaktionsform steht dann vor dem besonderen Problem, etwas repräsentieren zu müssen, was gar nicht erst zum ‚Sprechen‘ gebracht werden darf, da sonst wiederum spezifische Herrschaftsverhältnisse reproduziert würden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2010: 71)

Die vierte Möglichkeit transkultureller Theorieinteraktion ist die partielle Assimilation, die von Browsers im Hinblick auf Begriffe als Phänomen transkultureller Aneignung bestimmt wurde (siehe unten). Dieses Phänomen der partiellen Assimilation lässt sich auch bei der teilweisen Übernahme von Argumentationsfiguren oder wissenschaftlichen Paradigmen auffinden, wobei die potentielle Subersivität und grundsätzliche Ambivalenz es besonders interessant, aber auch schwer durchschaubar machen. Isolation als fünfte Möglichkeit von (in diesem Falle: Nicht-)Interaktion scheint zunächst keine besonderen Herausforderungen mit sich zu bringen, jedoch ist zu bedenken, dass die Annahme von Isolation implizit einem interaktionsblinden Fokus auf bloße Parallelentwicklungen zugrunde liegt. Damit ist das Vorliegen dieser Interaktionsform andererseits insbesondere für Vergleiche im engeren Sinne geeignet: Verschiedene politische (Denk-)Traditionen lassen sich besonders gut vor dem Hintergrund voneinander isolierter Kulturen kontrastieren und zu ihrem kulturellen Rahmen in Beziehung setzen.

Der Konflikt als sechste Variante von Theorieinteraktion steht einerseits für die maximal mögliche Abgrenzung von politiktheoretischen Positionen; doch gerade wegen seiner Tendenz zu konflikthafter Überintegration (vgl. Luhmann 2008: 532 f.) impliziert er, dass der Gegner erheblichen Einfluss auf die Anlage der Theorie hat: Die Integration erfolgt gerade auch auf der Ebene von Begriffen und Argumentationsfiguren, die als binärer Code benutzt werden können. Ausgerechnet der Konflikt zwischen verschiedenen politiktheoretischen Positionen, die sich in einem spezifischen kulturellen Rahmen verorten, kann damit paradoxerweise zum Transmissionsriemen semantischer Annäherung werden und markiert dann eben nicht mehr das Aufeinandertreffen von monolithischen und homogenen Positionen. Insofern ist der Konflikt als Interaktionsform von der Isolation zu unterscheiden. Die Annahme, der Fundamentalismus sei eine genuin moderne Erscheinung, liefert ein eindrückliches Beispiel dafür (vgl. Roy 2006: 30 f.): Fundamentalistische Theoriediskurse lassen sich jedenfalls nicht erklären, wenn man von isolierten Denktraditionen ausgeht (vgl. Choueiri 2010: 89–95). Abschließend sei siebte – von Dallmayr favorisierte – Ansatz der dialogischen Auseinandersetzung angeführt. Durch den Bezug von Dallmayrs Klassifikation auf die transkulturelle Interaktion von Theorien wird deutlich, dass allein in diesem Modus die Theorieinteraktion selbst und die Analyse dieser Interaktion zusammenfallen: Die Dekonstruktion der Positionen und die hermeneutische Offenheit bestimmen diesen Modus der Begegnung auf beiden Ebenen.

*Abbildung 1:* Ein heuristisches Raster transkultureller Theorieinteraktionen (eigene Darstellung).





Aus den genannten Interaktionsarten von politischen Theorien ergibt sich dann ein heuristisches Raster, das sowohl die (idealtypischen) Extreme als auch mögliche Überschneidungen erkennbar macht (vgl. Abbildung 1). Als Hypothese ergibt sich, dass der Fokus auf das ergebnisoffene Phänomen der partiellen Assimilation es der Analyse ermöglicht, in besonderem Maße für die verschiedenen Interaktionsformen irritabel zu bleiben. Dagegen blendet der Fokus auf die extremen Interaktionsformen die Möglichkeit produktiver Aneignungen tendenziell aus. Zugleich wird zum Rand hin die Bedeutung von Kultur als analytischem Bezugspunkt größer, während sie zur Mitte hin abnimmt. Am Rand gilt entsprechend eher ein starker, in der Mitte eher ein schwacher Kulturbegriff.

## 2.2. Der imparative Dialog

Um dem Orientalismus-Verdikt von Said zu entgehen, entwirft Dallmayr eine – wenn auch in ihrer kulturübergreifenden Spezifik etwas vage – hermeneutische Methode, die an Derrida und Gadamer orientiert ist. Die Dezentrierung des eigenen Standpunktes soll den Weg zu einem Verstehen des Anderen freimachen, das gleichwohl immer ‚Andersverstehen‘ ist (vgl. Dallmayr 1996: 47–49). Interpretation ist ein offener Prozess, in dem nie der Anspruch erhoben werden kann, eine ‚wahre‘ Interpretation erarbeitet zu haben. Dallmayr (1996: 45, 130) macht deutlich, dass es dabei auch weder um psychische Empathie noch um das Begreifen von Intentionen gehen kann, sondern dass es sich um einen agonistischen Dialog mit dem Anderen handelt. Was er anvisiert, ist mithin ein transkultureller Dialog, in dem die teilnehmenden Intellektuellen abwechselnd Objekt und Subjekt sind: „Whatever general ‚truth‘ can be found in the global village emerges here not through unilateral fiat but only through mutual interrogation, contestation, and engagement.“ (Dallmayr 1997: 422) Das Ergebnis dieses Prozesses ist das gegenseitige Lernen, es handelt sich also um einen ‚imparativen‘ Dialog. Im Gegensatz zu Habermas’ Diskurstheorie jedoch will Dallmayr (1996: 32) Konsens nicht zu dem Preis erkaufen wissen, dass konkrete Differenzen eingeklammert werden. Auf diese Weise soll sein Ansatz gleichermaßen Raum für nüchterne Analyse und engagierte Kritik an politiktheoretischen Positionen geben.

Hier lassen sich zwei Überlegungen anschließen. Die erste betrifft die bereits vorhin angesprochene analytisch-rekonstruktive Dimension des Dialoges. Dallmayr sieht als besondere Aufgabe der vergleichenden politischen Theorie, grundlegende Kategorien wie Gleichheit oder Freiheit ernsthaft zu überdenken, da sich zeigt, dass sie im Rahmen anderer Kulturen völlig andere Bedeutungen haben als in politischen Theorien europäischer Provenienz (vgl. ebd.: 131–134). Gerade hier bestehe das Problem, dass politische Theorie und westliche Dominanz im Rahmen einer „militant extension of egalitarianism“ (ebd.: 134) eine unheilig universalistische Allianz eingehen. Man mag sich politisch zu dieser Aussage verhalten wie man will, die Frage, die die vergleichenden Politiktheoretikerinnen an dieser Stelle umtreibt, ist, wie sie den potentiell tiefgreifenden kulturellen Unterschieden solcher grundlegender Kategorien wie Gleichheit und Freiheit auf die Spur kommen können. Offensichtlich kann das durch eine Analyse der Semantik nicht-westlicher Freiheits- und Gleichheitsbegriffe aus dem traditionellen Rahmen einer nicht-westlichen Kultur heraus geleistet werden. Die Dezentrierung des eigenen Standpunktes kann also, auch wenn sie auf eine nicht-westliche Referenz bezogen bleibt, immer noch ziemlich monologisch ablaufen. Das kulturell Andere wird dabei zur Dezentrierung benutzt, was zugleich bedeutet, dass von

sehr grundsätzlichen kulturellen Differenzen und entsprechend einer relativ hohen Homogenität von Kulturen ausgegangen wird.

Die zweite Überlegung betrifft die Möglichkeit engagierter Kritik. Zwischen gleichberechtigten Dialogpartnerinnen sollen Differenzen nicht eingeklammert werden. Doch was bedeutet die diskursive Gleichberechtigung für die kritische Dimension des Dialogs? Wenn politische Theorien wesentlich immer auch intellektuelle Interventionen in die politischen Verhältnisse der ‚eigenen‘ Gesellschaft sind, dann steht die grundsätzliche Legitimität dieser Interventionen außer Frage – freilich nicht aufgrund der fachlichen Qualifikation, sondern weil den Bürgerinnen eines Staates nach ‚unserer‘ (!) Sicht nun einmal das Recht zukommt, ihre Meinung zu den öffentlichen Angelegenheiten zu äußern. Aber wie sieht es aus, sobald der nationalstaatliche oder gar der kulturelle Kontext überschritten wird? Andrew March (2009: 559) äußert hierzu die Vermutung: „Perhaps the normatively correct position, even from within Western normative political philosophy, is to have no position on democracy in China, veiling in Egypt, or state-society relations in India.“ Doch es gibt bei Dallmayr sehr wohl die Möglichkeit, sich legitim in die Angelegenheiten anderer Kulturen einzumischen – obwohl diese Einmischung letztlich immer universalistische Geltungsansprüche voraussetzt, was Dallmayr jedoch nicht weiter problematisiert. Denn wenn bestimmte kulturelle Praktiken für uns als Dialogpartnerinnen absolut inakzeptabel sind, lässt sich der imparative Dialog unter der Bedingung fortführen, dass Kritik nicht mit einem hegemonialen Anspruch geäußert wird: „Thus, faced with appalling features of a culture, comparativists are not condemned to silence or mere understanding. The central issue here is whether critique proceeds from a presumed self-righteousness or hegemonic arrogance, or else from a shared engagement and a willingness to engage in a *mutually* transforming learning process.“ (Dallmayr 2004: 254; kursiv im Original) Hier stellt sich die Frage, ob Dallmayr für dieses Dialogprojekt die richtigen Partnerinnen finden kann.<sup>2</sup> Der dekonstruktivistisch-hermeneutische Impetus seiner Überlegungen impliziert schließlich, dass die ‚Gegenseite‘ sich auf diese sehr voraussetzungsreiche, weil dezentrierte und gleichberechtigte Position einlassen können muss. Und wer das kann, ist zwar vielleicht noch ausreichend kulturell ‚anders‘, zugleich aber schon ziemlich pragmatisch, notwendigerweise antifundamentalistisch und daher kaum angsteinflößend. Es verhält sich wie mit dem Elternabend an der Grundschule: Dort sind diejenigen am häufigsten anzutreffen, mit denen es die wenigsten grundsätzlichen Probleme zu besprechen gibt. Die transformative Kraft von Dallmayrs Dialog läuft genau dann ins Leere, wenn sich diejenigen Teilnehmerinnen entziehen, die diese Transformation am nötigsten hätten (was, nebenbei bemerkt, für westliche Dialogverweigererinnen ebenso gilt wie für ihre jeweiligen nicht-westlichen Widerparte).

Die diskursive Gleichberechtigung, die erst durch die ethische Gleichgesinntheit der Diskursteilnehmerinnen entstehen kann, stellt jedenfalls nur einen Sonderfall der interkulturellen Begegnung dar (vgl. Browsers 2006: 214). Wenn Dallmayr auch moralische Gründe für den von ihm präferierten Modus – den Dialog – angeben kann, so zeigt sich doch eine Schwäche in der Notwendigkeit, in anderen Kulturen geeignete Dialogpartnerinnen zu finden: Diese sind zum einen möglicherweise schon nicht mehr die radikal ‚Anderen‘, die zu einer erheblichen Dezentrierung der eigenen Perspektive beitragen könnten, zum anderen können sie von traditionalistischen Hardlinerinnen aus der eigenen Kultur leicht als Brückenköpfe des Westens denunziert werden, und dies allein

2 Vgl. für den entsprechenden Versuch Dallmayr (2007).

schon darum, weil sie die – letztlich eben doch wieder universalistischen – Dialogregeln akzeptieren.<sup>3</sup>

### 2.3. Kultur als Analyserahmen – stark oder schwach? Godrej versus Euben

Wenn man mit Dallmayr annimmt, dass durch kulturelle Differenzen verbürgte radikale Andersheit den eigenen Horizont produktiv erweitern kann, dann liegt die Vermutung nahe, dass das Verstehen über Kulturgrenzen hinweg etwas wesentlich anderes ist als diejenigen Bemühungen um Verstehen, die sonst im Rahmen von Politischer Theorie und Ideengeschichte unternommen werden.<sup>4</sup> Noch mehr als für Dallmayr (vgl. 1997: 422) gilt diese Annahme für Farah Godrej, die darauf aufbauend eine interessante mehrstufige hermeneutische Methode für das CPT-Projekt entwickelt. Der erste Schritt ist dabei das Eintauchen in diejenige Lebenswelt, für die der Text bedeutungsvoll ist – um bei Godrejs Beispiel zu bleiben: Wer Gandhis Interpretation der Bhagavad Gita nachvollziehen möchte, tut gut daran, sich eine Weile in einem Aschram aufzuhalten, in dem die Gita nach Gandhis Interpretation gelesen und gelehrt wird – und wo die Leute ihr Leben an dieser Lesart ausrichten. Erst hieraus kann sich Godrej zufolge erschließen, was Konzepte wie *ahimsa* (Gewaltlosigkeit) oder *dharma* (ein facettenreicher Ordnungsbegriff) bedeuten, da sie sich keinesfalls einfach ‚übersetzen‘ lassen, ohne dass die kulturelle Referenz verloren geht und die Gleichsetzung mit Konzepten der westlichen Tradition – im Falle des *dharma* etwa mit Thomas von Aquins Naturrechtslehre – völlig irreführend wäre (vgl. Godrej 2009b: 140–151).

Der nächste Schritt besteht darin, auf der Grundlage dieser Erfahrung den kulturellen Rahmen zu rekonstruieren, vor dessen Hintergrund der Text Bedeutung hat. Dabei muss der unabdingbare, doch im Hinblick auf den Orientalismus-Verdacht problematische Umstand, dass dadurch eine Repräsentation entsteht, durch das Bewußtsein relativiert werden, dahingehend dass diese Rekonstruktion von einer „partial, multiple, and often somewhat fictitious nature“ ist und dass der Forscher selbst dabei zum „co-creator of meaning“ (Godrej 2009b: 153) wird. Godrejs Argument für die Notwendigkeit, auch als Politiktheoretikerin eine solche Feldstudie durchzuführen, hebt ab auf den physisch erfahrenen Effekt der Dislokation der Forscherin und auf das dadurch wesentlich erhöhte Verständnis der lebensweltlichen Bedeutung des Textes (vgl. ebd.: 163). Die dritte Stufe besteht darin, die Ergebnisse der ersten beiden Schritte für den eigenen politiktheoretischen Diskurs fruchtbar zu machen. Auf diese Weise wird Godrej zufolge zweierlei erreicht: Die bisherige kosmopolitische politische Theorie wird aus ihrer Befangenheit in westlichen Begriffen befreit und erst damit zu einem echten kosmopolitischen Denken *und* das CPT-Projekt rückt vom Rand in das Zentrum des politiktheoretischen Diskurses, da es diese Transformation ermöglicht und auch dem gegenüber nicht-westlichen Theorien ignoranten Diskurs entscheidende Impulse vermitteln kann (vgl. ebd.: 159). Wie Godrej selbst bemerkt, ist es eine Herausforderung, die entsprechenden Ideen einerseits anschlussfähig in den westlichen Diskurs einzuspeisen und sie dabei andererseits intakt zu las-

3 Diese Gefahr ist ausgesprochen präsent, wenn man an den Extremfall der erzwungenen Bekenntnisse mancher iranischen Revolutionäre denkt, sie seien von Habermas' Philosophie zum Aufruhr angestiftet worden. Gerade im Iran gibt es einen Begriff, der den vorgeblichen Grund für diese Denunziation plausibel macht: *Gharbzadegi* – das (pathologische) Vom-Westen-Geschlagensein (vgl. Boroujerdi 1996: 67 f.).

4 Vgl. hierzu meines Erachtens zu Recht kritisch Weiß (2011: 108 f.).

sen und möglichst unverzerrt wiederzugeben. Trotzdem ist diese ehrgeizige Konkretisierung des CPT-Projekts sehr ansprechend – auch wenn kaum vorstellbar ist, dass die skizzierte Methode für allzu viele Forschungsfragen geeignet ist, da sie sehr stark an die Existenz autoritativer Texte und institutionalisierter exegetischer Orthodoxie gebunden ist, die wiederum mit kulturellen Differenzen korrelieren.<sup>5</sup> Es wird also von überwiegend isolierten Denks-traditionen ausgegangen, die zunächst den Gegenstand der Analyse bilden und erst anschließend in einen kosmopolitischen Diskurs eingespeist werden – assimilatorische Dynamiken transkultureller Theorieinteraktion spielen in Godrejs Ansatz dagegen keine Rolle.

Ein Beispiel für eine deutlich weniger auf kulturelle Grenzen fixierte Untersuchung im Rahmen des CPT-Projekts ist Roxanne Eubens Buch *Enemy in the Mirror*, in dem sie Parallelen zwischen der Rationalitäts- und Modernekritik Sayyid Qutbs einerseits und verschiedenen westlichen Denkern andererseits aufzeigt.<sup>6</sup> Euben weist darauf hin, dass sie den viel zitierten Grundsatz von Geertz dabei bis zu einem gewissen Grad subvertiert: Sie versteht Qutb nicht mehr allein aus sich selbst und seinem kulturellen Rahmen heraus, sondern sie sucht in seinem Denken nach dem, was eben nicht fremd, sondern vertraut ist: „Yet at the same time that Qutb’s perspective on ‚the modern condition‘ illuminates the extent to which modern ideas we value are experienced and redefined in other cultures, the cultural syncretism of Qutb’s thought blurs the boundaries between Islam and the West. In this way, his work comes to seem less a perspective of radical difference than a different perspective on what it does and must mean to live in the modern world.“ (Euben 1999: 93) Zugleich zeigt Euben eindrücklich, dass ein und derselbe kulturelle Rahmen – in diesem Fall der Islam – neben der antirationalistischen Theorie Qutbs auch rationalistische und modernisierungsfreundliche Theorien wie die von Muhammad ‘Abduh und Gamal ad-Din al-Afghani hervorgebracht hat. Damit freilich wird fragwürdig, welche Bedeutung Kultur als distinktives Merkmal für die vergleichende politische Theorie überhaupt haben kann, und es verwundert nicht, dass der Begriff bei Euben eine untergeordnete Rolle spielt.

Hier zeichnet sich ab, dass zentrale Konzepte der CPT problematisch bleiben. Zum einen erweist sich ‚Kultur‘ als ausgesprochen permeabler, fluider und potentiell hybrider Bezugsrahmen, zum anderen wird vor diesem Hintergrund die Unterscheidung zwischen ‚westlichem‘ und ‚nicht-westlichem‘ politischen Denken zunehmend prekär. Und wenn Kultur keine stabile Entität ist, wird auch der Rückbezug auf sie als semiotischen Rahmen bei der Rekonstruktion nicht-westlicher Theorien problematisch – und ist daher alles andere als banal. Trotzdem (oder gerade deswegen!) hält Godrej beide Konzepte – das der Kultur und das des Westens – für unverzichtbar: „[...] in our rush to deconstruct all boundaries and categories and decry them as ‚essentialist‘, we may mistakenly destroy the somewhat meaningful ones. As Clifford Geertz reminds us, civilizations are meaningful entities, porous and fluid though their boundaries may be.“ (Godrej 2009b: 140) Es sollte daher möglich sein, bei Texten entlang der Trennlinie westlich/nicht-westlich wenigstens Fami-

5 Man kann probenhalber das Problem aus der umgekehrten Perspektive betrachten: Gesetzt den Fall, eine Chinesin wollte endlich Habermas oder Luhmann verstehen – welches Aschram sollte man ihr empfehlen, um die lebensweltliche Bedeutung dieser Denker besser zu begreifen? Würde man ihr guten Gewissens nach Frankfurt oder Bielefeld schicken, wenn man selbst von dem jeweiligen Denker fasziniert ist, sich aber mit etwaigen Orthodoxien vielleicht nicht anfreunden kann? Und könnte sich die Chinesin schließlich von der für ihre Untersuchung so wertvollen und beeindruckenden Rekonstruktion des kulturellen Rahmens frei machen, um ihre Idole noch einmal ganz anders zu begreifen?

6 Die Zusammenfassung findet sich bei Euben (1997).

lienähnlichkeiten dergestalt festzustellen, dass sie einer bestimmten Tradition und einem bestimmten kulturellen Rahmen zugeordnet werden können. Da Godrej davon ausgeht, dass kulturelle Verschiedenheit auch eine besondere hermeneutische Methode erfordert, ist dieses Argument für das von ihr skizzierte Projekt von besonderer Bedeutung.

Tatsächlich würde das CPT-Projekt insgesamt an den Rand der Absurdität geführt, wenn der kulturelle Rahmen aufgrund der Permeabilität bedeutungslos wäre – man könnte nur noch einzelne Denkerinnen miteinander vergleichen, ohne dass ihr kultureller Hintergrund dabei eine signifikante Rolle spielen würde. Die Abbildung kultureller Spezifika politischen Denkens, auf die das Projekt mit abzielt, wäre dann nicht mehr möglich (was nicht per se ein Mangel wäre). Genau dieses Szenario ist der Anknüpfungspunkt für die erhellende Kritik, die Andrew March in dem eingangs erwähnten Artikel *What is comparative political theory?* vorgetragen hat.

## 2.4. Marchs Methodisierungsversuch und Godrejs Kritik

March entwirft eine ganz eigene und durchaus originelle Perspektive auf das von Dallmayr angestoßene Projekt. Vor allem seine Unterscheidung zwischen ‚scholarly‘ und ‚engaged‘ *comparative political theory* und die Diskussion der verschiedenen Begründungen für das Projekt sind aufschlussreich. Zunächst macht er deutlich, dass nun dringend einmal die Frage aufgeworfen werden müsse, was denn nun das eigentlich Neue an dem Projekt der ‚comparative political theory‘ sein könne – schließlich rechtfertigt die bloße Ausdehnung des Kanons auf nicht-westliche politische Theorien noch nicht das Attribut ‚vergleichend‘. Vielmehr ist der Vergleich in der Politischen Theorie eine durchaus gängige und geradezu allgegenwärtige Methode – und er war es auch schon, bevor der Blick auf das nicht-westliche politische Denken gerichtet wurde. Marchs These ist daher, dass die wissenschaftliche (scholarly) politische Theorie immer mehr oder weniger vergleichend arbeitet, während für die engagierte (engaged) politische Theorie erst einmal aufgewiesen werden muss, ob für ihre Zwecke der Vergleich als Mittel überhaupt angebracht ist. Was ist nun aber für March wissenschaftliche, was engagierte politische Theorie? „Scholarly political theory is primarily aimed at investigating whether we understand well enough a given text, practice, or phenomenon. [...] Engaged political theory is primarily aimed at investigating whether some set of ideas are the right ideas for us.“ (March 2009: 534 f.) Die engagierte politische Theorie baut mithin auf der wissenschaftlichen politischen Theorie auf – sie ist gewissermaßen eine politische Theorie höherer Art, derjenige Bereich des Faches, in dem es um normative Argumente erster Ordnung geht, nicht um die verstehende Rekonstruktion von Argumenten, Praktiken oder Phänomenen (vgl. ebd.: 561). Obwohl March nun seinen Fokus auf die Frage legt, ob eine engagierte und zugleich vergleichende politische Theorie möglich ist, unterlässt er es doch nicht, die Begründungen und Motivationen für die bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen kritisch zu sichten, die Dallmayr angeregt hatte. Er unterscheidet eine epistemische, global-demokratische, kritisch-transformative, explanatorisch-interpretative und eine rehabilitative Motivationsweise Begründung für die bisher unternommenen Untersuchungen.

Die epistemische Motivation besteht in der Annahme, dass „political theory (and perhaps comparative political science) can make no claims for their universality without including non-Western perspectives. However, for this claim it is not the civilizational identity of a va-

lue or concept which is central, but the epistemic value in encountering the alien“ (ebd.: 539) – erst von hier aus wird ein genuiner Universalismus überhaupt möglich. Die Vertreter des Projekts bemühen sich zu zeigen, „[...] that we are depriving ourselves of substantive ethical knowledge about political life because certain non-Western writers have done it better (or simply differently) than Western ones. Thus, the argument is that we may have something to learn of a first-order nature from theorists we have arbitrarily excluded from our canon.“ (ebd.) Mit der epistemischen Begründung der Notwendigkeit einer ‚comparative political theory‘ hängt eine weitere Motivation zusammen, die March als global-demokratisch bezeichnet: Wenn die zentralen Probleme des politischen Denkens heutzutage globaler Natur sind und es einen globalen Diskurs darüber gibt, dann müssen notwendigerweise politische Theorien aus den unterschiedlichsten Kulturen in diesen Diskurs integriert werden.

Weiterhin berührt das Projekt der CPT den Bereich der *postcolonial studies*, indem dem Anspruch Raum gegeben wird, dass entgegen der Tendenz, politische Theorien und Begriffe westlicher Provenienz als adäquate Antworten auch für die Problemlagen nicht-westlicher Gesellschaften anzunehmen, gerade die genuin nicht-westlichen politischen Theorien befragt werden müssen. Das Insistieren auf dem eigenen Kanon wäre in dieser Hinsicht ein hierarchischer, wenn nicht imperialistischer Fehltritt, den es zu vermeiden gilt: Das ist – drittens – die transformativ-kritische Motivation (vgl. ebd.: 540 f.). Viertens geht es um einen explanatorisch-interpretativen Zugang zu fremden Kulturen, wie es die von March zitierte Roxanne Euben sehr schön auf den Punkt bringt: „interpretive accounts not only make fundamentalist ideas intelligible but also contribute to current social science explanations of the increasing power of Islamic fundamentalism by making them causally adequate.“ (Euben 1999: 156) Dieser Zugang ist damit nicht nur für die Analyse des politischen Denkens relevant, sondern auch für die empirischen Zweige der Sozialwissenschaft, da sie ihnen (Sinn-)Zusammenhänge aufzeigen können, die für die Erklärung von beobachtbaren Phänomenen sowie heuristisch wertvoll sind. Fünftens schließlich ist es ein erklärtes Ziel der ‚comparative political theory‘, das nicht-westliche politische Denken auf demokratisches Potential und perspektivische Parallelen zum westlichen politischen Denken hin zu analysieren, was als rehabilitative Motivation bezeichnet werden kann (vgl. March 2009: 542 f.; ähnlich Jenco 2007: 471).

Auffällig in diesem Abschnitt des Artikels ist ein performativer Widerspruch – während March ständig betont, dass er die Legitimität dieser wissenschaftlichen Untersuchungen nicht in Frage stellen will, lässt er kaum einen Seitenhieb aus, um sie en passant als überschätzte und zugleich banale Unternehmungen zu denunzieren. So gilt ihm etwa der Aufweis, „that Islam is less antidemocratic and anticonstitutionalist, and that Confucianism is less hostile to human rights and democracy than is often claimed“ als apologetische Tendenz der ‚comparative political theory‘, die zwar durch den ehrenhaften Wunsch motiviert ist, Huntingtons berühmte These zu widerlegen, dabei aber zugleich zu zweifelhaften Ergebnissen führt. Interessanterweise stellt dieses rehabilitative Unternehmen nicht notwendigerweise darauf ab, dass die nicht-westlichen politischen Theorien größeres demokratisches Potential haben, als gemeinhin angenommen wird. Mitunter geht es auch einfach nur um den Aufweis, dass das uns so fremde und feindlich gegenüberstehende Denken gar nicht so fremd ist, wie Roxanne Euben es am Beispiel von Sayyid Qutbs Rationalitäts- und Modernekritik im Vergleich zu westlichen Denkern wie Hannah Arendt oder Charles Taylor aufweist. Ziel ist also im Allgemeinen, „to rehabilitate a non-Western tradition or trend by showing that it is less alien or hostile than its crudest opponents charge“ (March 2009: 542 f., 558). Allein durch seine Rhetorik stilisiert March ein

solches Unternehmen also als recht banal – nur Kleingeister dürften sich von solchen Forschungsergebnissen überraschen lassen. Der konziliante Ton einiger Forscherinnen, die dem Islam oder dem Konfuzianismus demokratisches Potential zugestehen oder die eigene Nähe zu dem angeblich fremden Denken aufweisen, provozieren March zu einer scharfen Invektive gegen diese übertriebene hermeneutische Benevolenz. Allerdings interessiert sich March nicht dafür, dass solche Analysen als soziale Tatbestände selbst wiederum den Charakter von *self-fulfilling prophecies* haben könnten. Allein die Tendenz als solche und mit ihr verbunden die methodische und begriffliche Laxheit sind ihm dabei ein Dorn im Auge.

Demgegenüber erhebt March den Anspruch, dass die vergleichende politische Theorie sich auf eine Fragestellung fokussieren sollte, die alle im Fachbereich gleichermaßen angeht. Während das Interesse für das islamische, indische oder chinesische politische Denken die Sache von Spezialistinnen ist, möchte March – ebenso wie Godrej – einen Kontext schaffen, der weit über diese Zirkel hinausreicht: Grundsätzliche Wertkonflikte sind die Phänomene, die so allgemein von Bedeutung sind, dass die vergleichende politische Theorie sich daran ausrichten sollte. Damit setzt er gerade die These einer Unvereinbarkeit kultureller Rahmungen – wenn auch in einer recht subtilen Variante – wieder auf die Forschungsagenda: „[...] what ought to be of interest to comparative political theory is the dispute between two fairly autonomous, more or less identifiable traditions of thought. [...] An ideal-typical definition of two distinct traditions of thought would be that the adherents of one do not regard adherents of the other as part of a common community of moral argumentation.“ (ebd.: 554) Angenommen wird also, dass es isolierte Denktraditionen gibt, die sich auch nicht durch einen (prinzipiellen Wert-)Konflikt semantisch annähern.

Damit wird die Voraussetzung negiert, die Dallmayr dem Projekt als konstitutiv unterstellt hatte: Der Dialog ist unmöglich, weil sich beide Seiten gegenseitig überhaupt nicht als Gesprächspartnerinnen akzeptieren können. Durch diese radikale Differenz wird es dann erst möglich, von einem Vergleich in einem methodisch starken Sinne zu sprechen. Dabei müssen den zu vergleichenden politischen Theorien religiöse oder anderweitig doktrinar abgesicherte Wahrheitsansprüche zugrunde liegen (vgl. ebd.: 555). Religion wird damit als radikal differenter Deutungshorizont ins Spiel gebracht, der Vergleichbarkeit garantiert. Merkwürdigerweise macht March zugleich einen Rückzieher, indem er seine eigene Annahme als möglicherweise inkohärent kennzeichnet. Die Möglichkeit einer ernstzunehmenden engagierten und vergleichenden politischen Theorie steht damit wieder zur Disposition: „Are we ever, in fact, separated from a fellow human by the divide I am describing as one between two utterly distinct systems of moral argumentation, or two utterly nonoverlapping Gadamerian horizons? I myself doubt very much that individuals think and act solely in terms of what their authoritative doctrine or ideology prescribes.“ (ebd.: 555) Doch trotz dieser von March völlig zu Recht angesprochenen Schwierigkeiten setzt er seine Argumentation – wiederum überraschend – unbeeindruckt fort und schließt mit der Forderung, eine engagierte vergleichende politische Theorie als eigentlichen Kern des CPT-Projekts zu begreifen: „Exploring the normative implications for us of principled value-conflict is an appropriate task of engaged political theory and could be made the centerpiece of the comparative political theory project.“ (ebd.: 560)

Entsprechend der mitunter etwas verwirrenden Argumentation, kritisiert Farah Godrej in einer im gleichen Band der Zeitschrift *Review of Politics* abgedruckten Antwort die Unklarheit über die Stoßrichtung des Aufsatzes von March. Die Forderung, scharf abgrenzbare, gewissermaßen idealtypische kulturelle Rahmungen und die auf ih-

nen aufbauenden Theorien zum zentralen Gegenstand der vergleichenden politischen Theorie zu machen, mag aufgrund der methodischen Strenge auf den ersten Blick ihren Reiz haben. Doch es ist unklar, ob die Abgrenzung in dieser Qualität überhaupt auffindbar ist – sogar March selbst scheint daran zu zweifeln. Diesem Zweifel schließt sich auch Godrej (2009a: 574) an, die sich keine Mühe macht, ihre Verwunderung über Marchs Lavieren zu verbergen. Darüber hinaus jedoch wendet sie ein, dass es kaum angehen kann, diejenigen Autorinnen, die das Kriterium – radikale Andersheit qua grundsätzlichem Wertkonflikt – nicht erfüllen (mit denen prinzipiell also ein Dialog möglich ist), ohne weitere Diskussion dem westlichen Kanon einzuverleiben, wie March es vorzuschlagen scheint. Denn damit würde die entscheidende Frage ausgeblendet, die sich aus der Erweiterung des westlichen Kanons ergibt: Wenn nicht-westliches politisches Denken zum Gegenstand der Analyse wird, welche Methoden sind dann adäquat? Godrejs These ist ja, dass sie sich wesentlich von denjenigen Methoden unterscheiden, die auf den westlichen Kanon – von Platon bis Foucault – angewendet werden (vgl. ebd.: 577 f.).

March macht es sich aus Godrejs Perspektive zu einfach, wenn er behauptet, dass man annehmen kann, dass Autoren wie Kautilya, Ibn Khaldun oder Ghandi uns ebenso wenig fremd sind wie Platon, Machiavelli und Milton: Wenn es etwas gibt, was sich von ihnen lernen lässt, dann können sie uns gar nicht so fremd sein (vgl. March 2009: 548). Godrej (2009a: 579) wendet dagegen ein, dass die Kontextualisierung in der transkulturellen Analyse von besonderer Bedeutung ist: „If we understand Gandhi simply as an advocate of non-violence and universally apply his view to any understanding of political life, we miss something, we detach it from his deeply religious and virtue-based concept of dharma and its role within the Vedic tradition.“ Allein, Godrejs Einwand überzeugt kaum, wenn man die eher beiläufig eingeworfene Frage Marchs ernst nimmt: „[...] why should we assume that a writer in ancient Greece or Renaissance Florence is anything *but* alien to us?“ (March 2009: 548; kursiv im Original) Diese Frage ist berechtigt. Die von Godrej postulierte epistemische Sonderstellung nicht-westlicher Theorien scheint vor diesem Hintergrund kaum noch einzuleuchten – und sie wäre auch als hermeneutische Grundannahme höchstens insofern akzeptabel, dass der Weg zum Verstehen vielleicht kürzer sein mag, während das Verstehen doch ohnehin immer ‚Andersverstehen‘ bleibt. Dieser Vorbehalt der Hermeneutik gilt für alles Verstehen über Kultur- und Epochengrenzen hinweg – doch im Umkehrschluss lässt sich schlichtweg nicht abschließend bestimmen, was nun leichter zu verstehen ist: Machiavellis *Principe* oder Sayyid Qutbs *Milestones*. Besieht man sich die Vielfalt an Machiavelli-Interpretationen und kontrastiert diese mit der relativen Mühelosigkeit, mit der etwa Roxanne Euben in Qutb einen Modernisierungskritiker erkennt, in dessen Denken sich Parallelen zu westlicher Modernisierungskritik finden lassen, dann scheint jedenfalls die Verschiedenheit des kulturellen Kontextes allein kein Grund zu sein, besondere methodische Vorsicht in der Auseinandersetzung einzufordern.

Schwerer scheint insofern der letzte große Kritikpunkt von Godrej zu wiegen. Durch die Bevorzugung der engagierten politischen Theorie gegenüber der bloßen Analyse nicht-westlichen politischen Denkens argumentiert March implizit für die Überlegenheit westlicher Kategorien. Denn er vernachlässigt das radikale Potenzial der wissenschaftlichen Analyse, „[...] namely, that scholarly treatments of a thinker, a text, or a set of ideas may have the potential not only to challenge our normative commitments but also to change entirely the sorts of questions we even ask and the problems we seek to focus on.“ (Godrej 2009a: 581) Dazu gehört nicht zuletzt die auch von March aufgeworfene



Frage der potentiellen Kommensurabilität der Begründungen von Geltungsansprüchen. Man kann sich kaum des Verdachts erwehren, dass sich hinter dieser Frage wiederum ein universalistisches Projekt verbirgt – auch wenn March weder die Möglichkeit der Kommensurabilität als normatives Ziel bestimmt noch auch Kommensurabilität für wahrscheinlich hält. Eine Lösung für die aufgefundenen grundsätzlichen Wertkonflikte wird nicht in Aussicht gestellt, so dass sich die Wahl stellt zwischen einem hegemonialen Universalismus und einem rigiden Relativismus, der allen Kulturen ihre radikale Differenz belässt. Doch nicht nur der Anspruch auf Universalität, sogar die Annahme der Differenz steht in dem Verdacht, ein spezifisch westliches Konzept zu sein, dem allein die – differenzlose (!) – Einzigartigkeit der fremden Kultur entgegengesetzt werden kann.<sup>7</sup> So weit geht Godrej in ihrer Kritik an Marchs Krypto-Eurozentrismus freilich nicht.

Obwohl es also einiges gegen Marchs Ausführungen einzuwenden gibt, lassen sich doch einige Punkte festhalten, die man ihm konzedieren muss. Die besondere Wertschätzung, die der nicht-westlichen politischen Theorie als ‚nicht-ganz-so-fremde‘ Quelle politischer Überzeugungen entgegengebracht wird, darf nicht dazu führen, ihre Nähe zum eigenen Denken und ihre Demokratietauglichkeit überzubetonen. Mehr noch: Es muss in Frage gestellt werden, ob diese Fragen überhaupt gestellt werden sollten. Zudem erweist sich der Begriff des ‚Vergleichs‘ als problematisch, da unklar ist, ob die kulturellen Rahmungen überhaupt eine ausreichende Stabilität aufweisen, um in einem strengen Sinne vergleichend vorzugehen. Erstaunlich jedoch ist, dass March die Phänomene des Wertkonfliktes und der Nichtübereinstimmung über moralische Prinzipien trotz dieser Erkenntnis letztendlich auf die jeweilige kulturelle Rahmung zurückführen will und dabei schlicht nicht anerkennt, dass diejenigen nicht-westlichen politischen Theorien, die am ehesten als Ausdruck kultureller Besonderheit gelten können – etwa das antirationalistische und antimoderne Denken Sayyid Qutbs (obwohl auch dieses bereits einen hybriden Status hat, wie Euben gezeigt hat) –, durch politische Konflikte motiviert werden. Gewissermaßen fällt March auf das demonstrative Manöver solcher Autorinnen wie Qutb herein, aus der eigenen Tradition und der eigenen Kultur die Begründung für ihr vorgeblich authentisches politisches Denken abzuleiten. Gewiss – es bietet gewisse Vorteile, sich einer Semantik zu bedienen (denn genau die wird von der Kultur als Sinnhorizont zur Verfügung gestellt), die den Adressatinnen der eigenen politischen Theorie geläufig ist und zudem den Anspruch identitätsadäquater Authentizität erheben kann. Aber es gibt darüber hinaus keine in irgendeiner Weise determinierende Beziehung zwischen einer Kultur oder einer Religion und den politischen Theorien, die ihre Angehörigen produzieren – wie es Marchs Überlegungen in letzter Konsequenz implizieren.

### 3. Vergleichende oder transkulturelle politische Theorie? Die Dilemmata des CPT-Projekts

Man kann bezweifeln, dass die Wahl der Terminologie für das von Dallmayr angestoßene Projekt als ‚comparative political theory‘ besonders glücklich war. Offensichtlich impliziert ein enggeführter Begriff des Vergleichs eine Homogenität und Geschlossenheit von Kultu-

<sup>7</sup> So heißt es etwa bei Jean Baudrillard: „Die anderen Kulturen haben weder Universalität noch Differenz beansprucht (zumindest nicht, bevor man sie ihnen eingepflichtet hat, wie in einem kulturellen Opiumkrieg). Sie leben von ihrer Einzigartigkeit, ihrer Ausnahme, von der Unhinterfragbarkeit ihrer Riten, ihrer Werte.“ (1992: 152)

ren, die so nicht gegeben ist. Im Sinne des oben entworfenen Rasters lässt sich dies damit begründen, dass Isolation *und* Konflikt nicht gleichzeitig zu haben sind, da ein (faktischer, nicht nur hypothetischer) Konflikt auch das Ende der kulturellen Isolation bedeutet. Entsprechend bietet es sich an, einem Vorschlag von Michaelle Browers folgend, von kulturübergreifender (cross-cultural) oder ‚transkultureller Politischer Theorie‘ an Stelle von vergleichender Politischer Theorie zu sprechen (Browers 2006: 212 f.). Aber handelt man sich damit nicht die nächste Schwierigkeit ein? Es ist bereits deutlich geworden, dass der epistemologische Status des Kulturbegriffes problematisch ist – warum also sollte man bei der Bezeichnung des Projekts den Teufel mit dem Beelzebub austreiben und einen unklaren Begriff durch einen anderen unklaren Begriff ersetzen? Zumindest impliziert der Begriff der Transkulturalität durch das Präfix bereits die Permeabilität von Kultur, so dass sich die Erwartung stabiler und damit in einem strengen Sinne vergleichbarer Entitäten gar nicht erst aufbaut. Außerdem ist es sinnvoll, einen Begriff zu haben, mit dem all das bezeichnet werden kann, was den klassischen Rahmen von Politischer Theorie und Ideengeschichte überschreitet, wobei ‚transkulturelle politische Theorie‘ einen Sammelbegriff für *postcolonial studies*, kosmopolitische Theorieprojekte und das – noch immer im Entstehen begriffene – ‚comparative political theory‘-Projekt darstellen könnte (vgl. Jenco 2007: 742).

Die Dilemmata des CPT-Projektes bestehen in der Verquickung von Legitimitätspräventionen und methodischen Ansprüchen. Die Antizipation des Orientalismus- beziehungsweise Eurozentrismusverdachts führt zu einer hohen Sensibilität gegenüber der Legitimität der eigenen Forschungstätigkeit. Diese Sensibilität schlägt sich auch auf die heuristischen Imperative und die Wahl der Untersuchungsmethoden nieder. Der paradoxe Effekt ist jedoch, dass dabei kulturell determinierte Differenzen tendenziell überbetont werden, was den Essentialismus-Verdacht noch weiter verschärft. Gleichzeitig werden auf diese Weise blinde Flecken bei der Analyse unterschiedlicher transkultureller Theorieinteraktionen erzeugt. Zudem scheint die Ablehnung von Huntingtons These vom „clash of civilizations“ die Gefahr in sich zu bergen, dass es zu einer Spielart des Essentialismus kommt, die eine apologetisch-rehabilitative Ausrichtung hat. Man hat dann die Wahl, Kultur als relativ stabilen Referenzrahmen zu würdigen (von Godrejs bedächtig kulturalistischer Position bis hin zu Marchs Krypto-Essentialismus) und (wenigstens rhetorische) Vorkehrungen gegen sich daraus eventuell ergebende Beobachtungspathologien zu treffen, oder aber man verzichtet auf Kultur als im starken Sinne erklärende Variable und spart sich zumindest den Vorwurf des Kulturessentialismus (Euben), wobei die durch die Analyse erzeugten Repräsentationen wieder dem Verdacht ausgesetzt sind, bei der Rekonstruktion der nicht-westlichen Theorien auf inadäquate (westliche) Kategorien zurückzugreifen. Die Überlegungen Saids und Huntingtons bestimmen so immer noch wesentlich – einmal im positiven, einmal im negativen Sinne – die heuristische Rahmung, die dem CPT-Projekt gegeben wird, und der Versuch einer legitimen Methodisierung führt zu methodischen Implikationen, die punktuell ebenso produktiv wie generell restriktiv wirken können.

Daher stellt sich die Frage: Ist es möglich, das Legitimitätsproblem zu suspendieren? Ist es möglich, die als Negativfolie erkenntnisleitende These vom Kampf der Kulturen ebenso zu überwinden wie die Gespenster des Orientalismus und des Eurozentrismus? Interessant ist im Hinblick auf diese Fragestellung der Ansatz von Michaelle Browers. Sie löst sich aus Huntingtons Paradigma, indem sie aufweist, dass es zwar keinen ‚Kampf der Kulturen‘ gibt, wohl aber einen ‚clash within civilizations‘, in dem konkurrierende politiktheoretische Positionen – zum Teil unter Rückgriff auf die gleichen Traditionen – artikuliert werden (vgl. Browers 2006: 218). Am Beispiel der Rezeption des Zivilgesellschaftsbegriffes in der arabi-

schen Welt zeigt sie, auf welche Weisen der Begriff an die ‚eigene‘ kulturelle Tradition angepasst wird und entgeht so der Apologie-Falle. Mit diesem analytischen Fokus steht ihr Projekt quer zu den meisten anderen Arbeiten im Rahmen des CPT-Projekts: Die Mehrzahl der Studien, die hier durchgeführt werden, „tend to give the impression that the traditions compared developed independently of each other and do not adequately account for the translation, appropriation, and contestation of ideas that occur *across* cultures and languages“ (ebd.: 24). Dementsprechend legt Browsers den methodischen Schwerpunkt auf den Aspekt des ‚conceptual change‘, der sich im Prozess partieller Assimilation von Begriffen ergibt. Der Wandel von Konzepten, die über kulturelle Grenzen hinweg rezipiert werden, erweist sich als vielgestaltig und lässt sich als Ausdruck der politischen Interessen verschiedener gesellschaftlicher Kräfte verstehen. Komplementär zu empirischen Untersuchungen von Transformationsprozessen liegt damit der Schwerpunkt dieses Ansatzes auf der Analyse der intellektuellen Beiträge zu politischer Transformation.

Mit dem von Browsers verfolgten Ansatz wird dann auch deutlich, was eine transkulturelle politische Theorie von *area studies* unterscheidet und weshalb es legitim ist, sie im Bereich der Politischen Theorie anzusiedeln: Die Tatsache, dass politische Begriffe über kulturelle Grenzen hinweg importiert und teilweise angeeignet werden, macht für die Untersuchung dieses Phänomens einen analytischen Rahmen notwendig, in dem gerade dieser Übergang mitgedacht werden kann, was eine profunde Kenntnis der westlichen politischen Theorie voraussetzt, die oft die Quelle der importierten Begriffe ist. Und obwohl der Westen sich allem Anschein nach ökonomisch, politisch und intellektuell in einer dominanten Position befindet, bedeutet das nicht, dass der Import von Begriffen diese Hierarchie intakt lassen würde – mitunter erweist sich der Begriffsimport vielmehr auch als ausgesprochen subversive Strategie (vgl. ebd.: 216). Es scheint sogar, als sei ein gewisser Grad an Assimilation an den kulturellen Referenzrahmen unerlässlich, um ein Konzept widerspruchsfrei im intellektuellen Diskurs verankern zu können, wie Browsers insbesondere am Beispiel der frühen Rezeption des Zivilgesellschaftsbegriffs in der arabischen Welt zeigt (vgl. ebd.: 79 f.).

Es versteht sich von selbst, dass es hier keine Möglichkeit gibt, eine ‚gute‘ von einer ‚schlechten‘ Rezeption zu unterscheiden oder Missverständnisse als solche zu disqualifizieren – denn das würde die dominante Position des Westens tatsächlich nur verstetigen. Gerade das Andersverstehen trägt zur Subversion der vermeintlich unabänderlich dominanten Position bei (vgl. ebd.: 217). Dadurch, dass Browsers sich von vornherein auf die Transkulturalität von Begriffen bezieht und das Phänomen ihrer Aneignung und Übersetzung über Kulturgrenzen hinweg in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung stellt, ergibt sich für sie gar nicht erst das Problem des konzeptuellen Eurozentrismus<sup>8</sup> – sie sucht ja gerade nach begrifflichen Veränderungen. Der Rückgriff auf die Begriffsgeschichte als heuristischen Rahmen für die Untersuchung impliziert für Browsers jedoch keinen methodischen Rigorismus. Auch sie versucht zwar, den begrifflichen Wandel aus der arabisch-islamischen Kultur heraus zu verstehen, doch im Vergleich zu Godrej geht sie methodisch relativ unbefangen an ihre Untersuchung heran – und das vermutlich nicht zuletzt, weil durch die Anlage der Untersuchung das Legitimitätsproblem, das sich aus Entgegensetzung von ‚westlich‘ und ‚nicht-westlich‘ und einem starken Kulturbegriff ergibt, von vornherein relativiert wird. Dies ist auch vor dem Hintergrund von Bedeutung, dass die von Browsers untersuchten Theorien sich oftmals gerade selbst an der Unterscheidung

8 Susanne Rudolph (2005: 6) spricht diesbezüglich vom „imperialism of categories“.

westlich/nicht-westlich abarbeiten und somit die Konstruiertheit und Kontingenz dieser Differenz am Material selbst sichtbar wird.

#### 4. Ergebnisse und Konsequenzen

Dreierlei scheint mir abschließend erwähnenswert zu sein. Erstens scheinen die Protagonistinnen des CPT-Projektes immer wieder aus den Augen zu verlieren, dass auch nicht-westliche politische Theorien in erster Linie intellektuelle Interventionen sind, die von konkreten politischen Problemen getriggert werden – und dass sie selbst ebensolche intellektuelle Interventionen produzieren, die zudem auf den Gegenstand ihrer Untersuchung zurückwirken. Die methodische Strenge, die der Terminus des Vergleichs konnotiert (vgl. March 2009: 533), kann sich unter dieser Bedingung nicht durchhalten lassen. Kulturen können intellektuelle Interventionen nicht determinieren. Aber sie stellen einen wichtigen Referenzrahmen für intellektuelle Interventionen zur Verfügung, und tatsächlich beziehen sich viele Autorinnen ja auf genau diesen Rahmen – auch wenn dies mitunter in einer überraschenden Uneinheitlichkeit geschehen mag.

Zudem wird deutlich, dass der ‚transformativ-kritischen‘ Motivation des CPT-Projektes die tiefe Einsicht zugrunde liegt, dass – zweitens – die Analyse nicht-westlicher politischer Theorien weniger dazu dienen soll, Wissen über andere zu produzieren als dazu, die *eigene* Perspektive zu verändern. Es ist schon jetzt das Verdienst des ‚comparative political theory‘-Projekts, verschiedene Rahmungen aufgezeigt zu haben, die dazu beitragen können. In diesem Sinne können die untersuchten politischen Theorien dann als kontingente gesellschaftliche Selbstbeschreibungen aufgefasst werden, die es zu analysieren gilt. Und vielleicht ist dabei die größte Herausforderung einzusehen, dass diese Selbstbeschreibungen trotz ihrer Kontingenz beibehalten werden – was auch immer die jeweilige Kultur mit diesem Phänomen zu tun haben mag.

Und schließlich: Obwohl deutlich wurde, dass die Unterstellung von Authentizität nicht-westlicher politischer Theorien im Hinblick auf ihren kulturellen Kontext problematisch ist (vgl. Euben 1999: 48), wurde bislang noch nicht konsequent dazu übergegangen, die Theorien selbst auf ihre kulturspezifischen Authentizitätsansprüche hin zu befragen. Entscheidend wäre dabei, dass die Behauptung von Authentizität eine komplexe Selbstverortung notwendig macht: Aus dem Fundus der jeweiligen Kultur müssen kontingente Referenzen konstruiert werden, die diese Verortung überhaupt möglich machen. Damit werden die so entstehenden politischen Theorien selbst zu kontingenten Interpunktionen dieser Kultur, die gerade durch ihre Überschreitung des Alltagsverständnisses den Sinnhorizont dieser Kultur transzendieren. Damit wird jedoch der in Anlehnung an Geertz’ „dichte Beschreibung“ skizzierte Versuch, die Theorie aus ihrem kulturellen Rahmen heraus zu verstehen, brüchig: Kultur und Theorie widersprechen einander, insofern die zweite die erste auslegt und dabei auch verändert. Die Leistung von politischen Theorien besteht unter anderem gerade darin, den Sinnhorizont von Kultur zu verschieben – und gerade die Differenz zwischen beiden kann dann jedoch, wenn sie für Identität gehalten wird, die externen Beobachterinnen um so mehr irritieren. Kultur als Rahmen nicht-westlicher politischer Theorien ist also insbesondere das, was diese Theorien konstruktiv daraus machen, etwa, indem sie Referenzdiskurse oder Referenzereignisse konstruieren, die sie für ihre Selbstverortung benutzen. Es könnte für jedes Unternehmen transkultureller politischer Theorie heilsam sein, gerade diesen Zusammenhang in den

Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken. Auf diese Weise kann die Kategorie der Kultur analytisch produktiv bleiben, ohne unlösbare methodische Probleme aufzuwerfen.

## Literatur

- Baudrillard, Jean, 1992: *Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene*, Berlin.
- Boroujerdi, Mehrzad, 1996: *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse (NY).
- Browsers, Michaelle, 2003: *The Reconciliation of Political Theory and Comparative Politics*. In: Jennifer Holmes (Hg.), *New approaches to comparative politics. Insights from political theory*, Lanham (Md) u. a., 7–22.
- Browsers, Michaelle, 2006: *Democracy and civil society in Arab political thought. Transcultural possibilities*, New York.
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita, 2005: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld.
- Choueiri, Youssef, 2010: *The Political Discourse of Contemporary Islamist Movements*. In: Fred Dallmayr (Hg.), *Comparative Political Theory. An Introduction*, New York, 85–96.
- Dallmayr, Fred, 1996: *Beyond orientalism. Essays on cross cultural encounter*, Albany (NY).
- Dallmayr, Fred, 1997: *Introduction: Toward a Comparative Political Theory*. In: *The Review of Politics* 59, 421–427.
- Dallmayr, Fred, 2004: *Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory*. In: *Perspectives on Politics* 2, Heft 2, 249–257.
- Dallmayr, Fred, 2007: *Civilizational Dialogue and Political Thought. Tehran Papers*, Lanham (Md.).
- Euben, Roxanne, 1997: *Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity*. In: *The Review of Politics* 59, 429–459.
- Euben, Roxanne, 1999: *Enemy in the mirror: Islamic fundamentalism and the limits of modern rationalism. A work of comparative political theory*, Princeton (NJ).
- Geertz, Clifford, 1983: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt (Main).
- Godrej, Farah, 2009a: *Response to „What Is Comparative Political Theory?“*. In: *The Review of Politics* 71, 567–582.
- Godrej, Farah, 2009b: *Towards a Cosmopolitan Political Thought: The Hermeneutics of Interpreting the Other*. In: *Polity* 41, 135–165.
- Lee, Eun-Jeung / Fröhlich, Thomas, 2010 (Hg.): *Staatsverständnis in Ostasien*, Baden-Baden.
- Jenco, Leigh, 2007: *„What Does Heaven Ever Say?“ A Methods-centered Approach to Cross-cultural Engagement*. In: *American Political Science Review* 101, 741–755.
- Luhmann, Niklas, 2008: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt (Main).
- Mahdi, Muhsin, 2001: *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago.
- March, Andrew, 2009: *What is comparative political theory?*. In: *The Review of Politics* 71, 531–565.
- Parel, Anthony J., 2010: *Gandhi and the Emergence of the Modern Indian Political Canon*. In: Fred Dallmayr (Hg.): *Comparative Political Theory. An Introduction*, New York, 147–165.
- Reese-Schäfer, Walter, 2009: *Platon interkulturell gelesen*, Nordhausen.
- Roy, Olivier, 2006: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München.
- Rudolph, Susanne, 2005: *The Imperialism of Categories: Situating Knowledge in a Globalizing World*. In: *Perspectives on Politics* 3, 5–14.
- Said, Edward, 1979: *Orientalism*, New York.
- Shapiro, Ian, 2002: *Problems, Methods, and Theories in the Study of Politics, or What's Wrong with Political Science and What to Do about It*. In: *Political Theory* 30, 596–619.
- Tamimi, Azzam, 2001: *Rachid Ghannouchi. A Democrat Within Islamism*, Oxford.
- Weiß, Alexander, 2011: *Kontexte? Welche Kontexte? Ein hypothetischer Kontextbegriff für die inter- und transkulturelle Ideengeschichte*. In: Lino Klevesath / Holger Zapf (Hg.), *Demokratie – Kultur – Moderne. Perspektiven der politischen Theorie*, München, 103–119.